REFLEXÕES DE UM AFRICANISTA EM TERRAS AMERÍNDIAS

CHRISTIAN GEFFRAY
ORSTOM
Museu Paraense Emílio Goeldi

Este estudo é fruto de um estranhamento: o de um antropólogo, formado na África e familiarizado com os dispositivos conceituais das tradições antropológicas africanistas, diante dos fatos sociais observados entre algumas populações ameríndias. Ele responde, portanto, de uma certa maneira, ao desejo de relatar o mal-estar intelectual que toma conta do pesquisador (mesmo que, em princípio, esteja habituado à análise de sociedades estranhas à sua), diante dos fatos e comportamentos que parecem contradizer os princípios teóricos que até então orientavam o seu trabalho.

Quando encontrei populações indígenas pela primeira vez, durante uma série de visitas à Amazônia brasileira[1], quando li os trabalhos de meus colegas americanistas (muitos pela primeira vez), não pude evitar o impulso de procurar, nos fatos, nos dizeres e nos textos, os traços sociais familiares de minha experiência africanista. Era uma tendência provavelmente inevitá-

1. Por todo o ano de 1991, visitei sucessivamente, na Amazônia brasileira, os Asheninka e Jaminauá, no Acre; os Uru Eu Wau Wau, em Rondônia, e um grupo Yanomami em Paapiú, em Roraima, durante uma operação de retirada de garimpeiros. Essas breves pesquisas foram efetuadas no âmbito de um contato preliminar e global com a situação amazônica; nesse sentido, elas diziam respeito também a populações não-indígenas da floresta, como seringueiros e garimpeiros, à situação nas frentes pioneiras agrícolas, ao papel do comércio e do Estado (foi sobre estes últimos temas que meu trabalho continuou). Agradeço a Bruce Albert, Memélia Moreira e Sydney Possuelo, sem os quais as visitas mais delicadas, que também foram as mais edificantes, não teriam sido possíveis.

Anuário Antropológico/95
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

vel que independia da preocupação de me abrir à apreensão de uma realidade nova. Por fim, como esses traços sociais familiares não puderam ser encontrados, resolvi, com os meios de que dispunha, refletir sobre o sentido dessa ausência.

É essa reflexão, à guisa de esclarecimento pessoal, que apresento aqui. Ela continua a ser sustentada por uma intuição, segundo a qual os fatos podem se ordenar, tanto nas sociedades africanas como nas ameríndias, sob os auspícios de uma separação topológica de duas esferas da vida social: produção e reprodução sociais. Essa distinção foi estabelecida de maneira particularmente rigorosa por Claude Meillassoux no âmbito do debate africanista, porém é pouco familiar à abordagem americanista. Portanto, apresento este trabalho pelo que ele é, ou seja, uma hipótese surgida nas coxias de uma pesquisa, como também pelo que ele talvez possa revelar sobre a fecundidade do pensamento de Claude Meillassoux num domínio no qual, muitas vezes, nos inclinamos a não lhe reconhecer: as sociedades não domésticas[2].

Como veremos, a leitura da tese de Bruce Albert (1985) sobre os Yanomami foi-me de grande valia. Aliás, tive às vezes a sensação de estar simplesmente traduzindo os processos sociais evidenciados pelo autor para a linguagem conceitual herdada de minha própria experiência.

Yanomami, Uru Eu Wau Wau... A formalização teórica proposta aqui não pode, evidentemente, ser generalizada a todas as populações ameríndias. Porém, podemos nos perguntar se ela não esclarece esse tipo de configuração sociológica particular, cujo estudo alimentou, justamente, a originalidade da reflexão americanista. Ela permitiria, portanto, evidenciar melhor o que a separa da tradição africanista. Essa diferença acadêmica foi durante muito tempo fonte de incompreensões e desavenças entre as duas escolas (ou famílias de escolas) antropológicas. No entanto, se o modelo proposto aqui tem alguma pertinência, a oposição entre as duas comunidades científicas poderia ser compreendida, ou, pelo menos, reduzida, à luz das diferen-

2. Esse artigo foi publicado em francês, com uma forma ligeiramente modificada, num livro coletivo de homenagem à obra de Claude Meillassoux, *Antropologia Crítica e Crítica da Antropologia*, Ed. Karthala, 1996. Agradeço à Alcida Ramos pelos seus úteis conselhos sobre a apresentação da presente versão.

ças que caracterizam as sociedades que escolheram como objeto[3] — ou que serviram para elaborar os paradigmas de suas abordagens distintas.

Apresentarei primeiro algumas informações colhidas em 1991 entre os Uru Eu Wau Wau, que permitiram iniciar a reflexão. Os fatos levantados revelam menos sobre a situação atual do que sobre como o tamanho reduzido e a fragilidade social expõem essas populações a violentas mudanças talvez muito mais do que outros fatores.

Os Uru Eu Wau Wau: Tawukaranhã e Amandauá

O nome Uru Eu Wau Wau foi atribuído aos Tawukaranhã pelos funcionários da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que os contataram em 1981, antes de conhecerem a sua autodenominação. Logo depois, a mesma expedição contatou uma outra população indígena, os Amandauá, que se viram englobados na mesma área indígena marcada no mapa como "Uru Eu Wau Wau", cobrindo 1.800.000 hectares de floresta junto à fronteira com a

3. Ver a respeito as observações de Anne Christine Taylor (1984). Sobre o "mal entendido", ver também Amselle (org.) 1979 e Copans 1990: 73.
A mudança das perspectivas téoricas feita pelos antropólogos sobre o continente africano nos anos 50 e 60 puderam ser vistas com simpatia pelos seus colegas americanistas, mas poucos encontraram nisso matéria para alimentar suas próprias reflexões. Sabe-se que então, na África, os antropólogos trabalhavam no horizonte da descolonização e da "retomada de iniciativa" dos colonizados, enquanto a Amazônia tornava-se um pouco a terra de predileção do estruturalismo; o procedimento dos pesquisadores parava, de bom grado, às portas da mudança social.
É verdade que a coerência íntima da abordagem estruturalista, sua exigência exibida de rigor e sua afinidade com a empreitada de reformulação teórica das ciências humanas na França na mesma época, alimentavam suficientemente seu brilho e sua autonomia teóricos: os americanistas não estavam de forma alguma subordinados ao procedimento de seus pares africanos... O fato é que o deslocamento de perspectiva desencadeado por G. Balandier no Congo, cujo alcance epistemológico decisivo para muitos antropólogos na África é reconhecido, não teve eco entre os americanistas franceses, a tal ponto que, às vezes, aos olhos de seus colegas, os americanistas pareciam objeto de uma misteriosa empresa culturalista, no momento mesmo que a ambição estruturalista visava, a sua maneira, subverter a fatalidade americana dessa empresa.

Bolívia, incluindo uma extensão do parque nacional de Pacaás Novos[4]. Os Tawukaranhã vivem hoje num platô que haviam ocupado antigamente, até os anos 40, de onde foram expulsos por seringueiros. Naquela época, desceram do platô em direção à atual cidade de Ji-Paraná, a oito horas de marcha, onde permaneceram até a chegada na região de uma nova onda de colonização (várias centenas de milhares de pessoas, desembarcadas no início dos anos 70, no rastro da abertura da rodovia BR 364, que liga Cuiabá a Porto Velho).

De ambos os lados da rodovia, como ocorreu em todos os eixos anteriores de colonização, os encontros entre brancos e indígenas foram novamente inevitáveis, violentos e muitas vezes fatais. Foi nessa época que a avó do rapaz que me servia de intérprete perdeu a maior parte de seus parentes próximos, no dia em que brancos cercaram sua maloca e metralharam os índios que fugiam da maloca em chamas[5]. Depois disso, os sobreviventes voltaram a subir o platô, logo seguidos por colonos mais aventureiros, garimpeiros e outros caçadores de peles, e houve novamente conflitos e mortes. A pressão colonial crescia na floresta ocupada pelos índios; algumas iniciativas de represália indígena geraram a morte de um branco, até que, por fim, a FUNAI empreendeu uma "operação de atração" dos índios, a fim de controlar a situação. Na defensiva, escondidos, os Tawukaranhã a princípio apenas observavam a manobra dos intrusos e só vários meses depois é que aceitaram as facas, machados, machadinhas, bacias e outros pequenos objetos metálicos que os funcionários da expedição penduravam na mata para atestar sua cordialidade.

4. Os dois grupos falam a mesma língua, confeccionam os mesmos objetos segundo as mesmas técnicas, dividem-se em metades exogâmicas identicamente denominadas "Arara" e "Mutum" e os Tawukaranhã reconhecem, por si mesmos, o valor matrimonial das metades Amandauá: um Arara Tawukaranhã não pode se casar, em princípio, com uma Mutum Amandauá; os dois grupos pertencem à mesma sociedade.

5. O "tio" do rapaz foi morto e seu corpo cortado em dois pelos brancos há vinte anos, quando os Tawukaranhã viviam ainda juntos na mesma maloca. Seringueiros ou gateiros perpetraram esse assassinato e talvez fossem os mesmos que esfolaram Juicar, "avô" do rapaz, antes de estender a pele numa armação de madeira e jogar a carne nas águas do riacho. A mãe do rapaz falou durante uma hora, depois sentou-se na rede e levantou a camisa à altura dos ombros para mostrar a marca dos tiros de fuzil disparados nas costas. Ela relatou na própria língua esses acontecimentos, que gravei sem entender até que seu filho traduziu.

Os Tawukaranhã, que viviam há não muito tempo numa única maloca, estão hoje dispersos em seis grupos distintos e, em 1991, totalizavam sessenta e seis pessoas. Vinte e dois homens e mulheres foram mortos durante conflitos com os brancos nesses últimos anos e fala-se da morte de outras oito pessoas, levadas pelo choque epidemiológico (epidemias de gripe) após os primeiros contatos permanentes com os brancos. Além disso, os sobreviventes têm que enfrentar hoje um outro problema, que domina todas as suas preocupações. Diante dos trinta homens já em idade de se casar, há apenas oito mulheres núbeis: a maior parte dos homens não tem esposa e não tem como encontrar uma na comunidade. A guerra e as epidemias não são provavelmente a única causa do drama desses homens sem esposas e sem filhos, uma vez que os conflitos pouparam mais as mulheres. Porém, estas já eram pouco numerosas na geração da mãe de meu intérprete e deram à luz mais meninos que meninas...

Esses desequilíbrios são inevitáveis no âmago de populações numericamente tão modestas; quando sobrevivem até os nossos dias, em número tão pequeno, mesmo que conjunturalmente equilibrado, talvez devessem ser vistas como se tivessem sido resgatadas de dramas desconhecidos mais antigos. Pode-se imaginar que essas pessoas descendem de uma população maior que sofreu o efeito de vicissitudes seculares mais decisivas que as escaramuças fatais das últimas décadas. De qualquer modo, sem mulheres, precisamente no momento de sua história em que começaram a conviver em paz com os brancos, os Tawukaranhã tiveram que abandonar o trabalho no campo e a vida em comum[6]: um par de fratrias mais velhas subsiste atual-

6. A mandioca era plantada em outubro e os índios começavam a consumi-la diariamente seis meses depois. Os homens faziam a derrubada, plantavam e limpavam duas ou três vezes até que as copas das plantas se juntassem. As mulheres participavam da colheita e do transporte até a maloca; cozinhavam para os maridos e os filhos solteiros e preparavam farinha de mandioca para os homens levarem nas grandes caçadas ou para as temporadas de pesca à beira dos rios. Eles viviam então a dias de marcha da maloca, nos tapiris erguidos nas praias, onde, durante todo o dia, os homens pescavam. Junto com a mandioca, no mesmo terreno ou ao lado, plantava-se milho, que era colhido verde, no pé, e comia-se cozido ou assado a partir do mês de janeiro. Se sobrava milho ainda em setembro, à véspera das chuvas, todas as espigas secas eram colhidas para preparar uma farinha consumida nos três dias seguintes. Ainda aqui, as mulheres apenas apareciam na coleta. Ocupavam-se de bom grado das batatas doces, plantadas nos campos ou em volta da maloca, um alimento seguro que não falhava: a mandioca podia faltar, *a fortiori* o milho; mas não as batatas, plantadas, como os outros produtos, em outubro, arrancadas para o preparo das

mente no centro da área indígena, escondida, enquanto pequenos grupos de irmãos, mais jovens, vivem dispersos nos confins do território, onde tentam, dentro de suas possibilidades, subsistir por meio da pesca, da caça e da coleta na floresta, adicionando os frutos da troca, da mendicância ou dos trabalhos cotidianos junto aos brancos. O chefe da antiga maloca remete os bens aos mais velhos e, entre os mais jovens, desajeitados e pungentes, os mais audaciosos se encarregam de encontrar sua improvável salvação no amor de uma branca.

Os Amandauá são menos numerosos que os Tawukaranhã, quarenta pessoas ao todo, e, comparativamente, foram atingidos mais duramente pelo choque epidemiológico, pois quinze pessoas morreram de gripe depois do estabelecimento do primeiro contato pacífico. No entanto, sua população é mais harmoniosa que a dos Tawukaranhã, todos os onze homens adultos são casados e há até, como disse o intérprete, "muitas mulheres" entre eles: quinze moças núbeis e duas ou três de reserva... Continuam morando todos juntos nas grandes casas coletivas sem haver dispersão de suas fratrias, ao contrário dos Tawukaranhã. Foram construídas duas malocas gêmeas lado a lado e cada uma é ocupada por um par de fratrias aliadas. Uma linha imaginária cortando a casa ao meio divide os habitantes: de um lado, estão as redes e fogueiras da fratria Mutum com mulheres e filhos e, do outro, as da fratria Arara e respectivas famílias. Não abandonaram a horticultura; abriram uma grande roça e dividiram-na em quatro. Cada lado (meia maloca) explora sua própria parcela da roça comum, cujo produto é preparado e consumido pelos seus membros. O produto de cada meia maloca é em geral suficiente para o seu próprio consumo e são raras as vezes em que alguém se serve do suprimento dos vizinhos. A meia maloca constitui-se, pois, na unidade de produção e consumo hortícola (são essas unidades que parecem ter-se separado quando da dispersão da antiga maloca Tawukaranhã). Por sua vez, a caça envolve a coletividade Amandauá inteira. Grupos de três ou quatro homens vão caçar conforme necessitam, o que significa quase todos os dias, e a carne é sempre dividida entre todos os lares Arara e Mutum das

primeiras refeições de janeiro e reproduzindo-se praticamente sozinhas, sem replantio anual. A mandioca é apresentada como um alimento de entressafra: "comemos a mandioca quando não há mais batatas". Os Tawukaranhã cultivaram algumas bananeiras após o contato com a FUNAI e mantinham três ou quatro pés de urucu e de algodão, de onde fiavam novelos para confeccionar as flechas e tecer as redes.

duas malocas, seja qual for a metade do caçador e o tamanho da presa. Antigamente, os Tawukaranhã faziam o mesmo.

Tanto os Tawukaranhã como os Amandauá deixam suas roças e malocas durante a estação seca e vão acampar nas praias para pescar. Entretanto, em 1991, pela primeira vez em sua história, o chefe dos Amandauá, Uarina, opôs-se à temporada anual "aos tapiris" e convenceu todos a permanecer na maloca para trabalhar nas plantações de banana, café e feijão. Com efeito, os Amandauá exploram, por conta própria, as terras ilegalmente abertas nos limites da área indígena por colonos que mais tarde foram expropriados pela FUNAI. Os homens se dedicam a essas novas atividades, enquanto as mulheres ficaram encarregadas de manter as roças tradicionais.

Há, portanto, mulheres disponíveis entre os Amandauá, onde inclusive três Tawukaranhã chegaram a se casar. Porém, incorporando-se à vida da família das esposas, eles devem renunciar a viver junto de seus parentes; se as raptarem, como dois deles já o fizeram, ficarão expostos às flechadas de seus anfitriões espoliados. Entre estes últimos, no entanto, "há às vezes duas esposas para um só homem, mulheres casadas com crianças e uma mulher até casou com um homem de sua própria metade Arara ao invés de se casar com um Tawukaranhã mutum...", conforme o indignado relato de meu intérprete, que também pedira a mão de uma jovem Amandauá e foi rejeitado pelos pais dela. Os Amandauá não cedem em nada e guardam suas mulheres...

As flechas dos Tawukaranhã têm longas pontas de bambu, besuntadas de veneno na parte côncava, embutidas em hastes de madeira dura e fina, guarnecidas com uma pena de gavião e engastadas com penugem de arara à altura das ataduras de algodão. Sabem fazer a guerra e raramente perdem a oportunidade de se gabar. Os últimos combates que os opuseram aos Amandauá ocorreram no final dos anos 70. Já naquela época, os Tawukaranhã cobiçavam as mulheres dos Amadauá "como cobiçam atualmente"[7]. Talvez os Tawukaranhã pressentissem a ruína social que os afeta

7. Informação não confirmada pelos Tawukaranhã: segundo Uarina, chefe dos Amandauá, quatro populações distintas habitavam a região antes do contato pacífico com os funcionários da FUNAI. Além dos Amandauá e os Tawukaranhã, havia os Ijujurahí, que "falavam a mesma língua e fabricavam as mesma flechas", e os Urupararêkuará. Os Ijujurahí se aliaram aos Tawukaranhã para atacarem juntos os Amandauá e, segundo Uarina, ambos queriam as mulheres destes. Assim, os Amandauá preferiram tomar a iniciativa e atacaram

atualmente, ou já a sentissem de fato. De qualquer modo, foi com essa disposição que se envolveram no jogo de vaivém com a frente de atração da FUNAI, que durou mais de seis meses, até o dia em que aceitaram os presentes e resolveram — tornara-se inevitável — testar de uma vez por todas as intenções dos brancos. Então, no calor dos acontecimentos e certos de sua nova condição, isto é, mestres do acesso aos bens dos brancos, voltaram-se para os Amandauá, cujas malocas estavam ainda fora do alcance da FUNAI, mais ao sul, no rio São Miguel, para lhes propor uma troca (segundo Uarina): os Tawukaranhã entregariam aos Amandauá a chave dos brancos, abrir-lhes-iam o acesso às facas e panelas, desde que estes aceitassem ceder-lhes esposas...

Aos olhos dos brancos os Amandauá parecem pobres; seu estado de saúde é precário, são pressionados pela frente de colonização, que chega às portas das malocas, e se expõem à repulsa, à zombaria e ao desprezo de colonos[8]. No entanto, matam a fome com o produto de suas roças, preparado por mulheres íntegras, consumido na companhia despreocupada das crianças, na penumbra quente das grandes casas comunais. Gozam de um acesso modesto mas, afinal, confortável a roupas, fósforos, pólvora, cartuchos, calçados, redes, facas, panelas, sabão, sal, açúcar etc., e a FUNAI protege-os das trapaças dos comerciantes. Os Tawukaranhã, por sua vez, perderam muito neste processo: seus rivais conseguiram rapidamente obter acesso próprio aos bens dos brancos e, ainda por cima, em condições muito mais favoráveis do que as que eles mesmos conseguiram estabelecer inicialmente. E, claro, para frustração dos Tawukaranhã, os Amandauá cederam suas mulheres apenas com a condição de os maridos consentirem em tornar-se hóspedes humildes e gratos da maloca de suas esposas. A amargura dos Tawukaranhã é profunda; ela pode explicar o rapto das duas mulheres Amandauá, as provocações mortíferas daquele guerreiro que matou com flechadas um colono na esperança de incriminar os Amandauá

"preventivamente" os Ijujurahí, que hoje não existem mais — a menos que os três ou quatros indivíduos perdidos nos confins orientais da reserva indígena, e cuja existência é relatada à FUNAI, sejam os sobreviventes desses combates. Uarina acrescenta, por outro lado, que os Amandauá se acreditavam "ameaçados" pelos Urupararêkuará, sem precisar se seus guerreiros haviam feito também um ataque preventivo.

8. O responsável da FUNAI tem a função de velar, dentro de suas possibilidades, pela integridade dos índios durante brigas de bêbados brancos e de poupá-los de humilhações.

perante os brancos, ou o comportamento do rapaz que me guiou até os Amandauá e se recusou a entrar em suas malocas "cheias de pulgas". Seus anfitriões não lhe dirigiram uma palavra e receavam que algum Tawukaranhã lhes roubasse uma mulher. As crianças se escondiam como passarinhos quando ele levantava a cabeça[9].

Produção e reprodução

O drama dos Tawukaranhã deve-se à ausência de mulheres nascidas em suas malocas ou, pela mesma razão, à ausência de um número significativo de mulheres excedentes entre os Amandauá. Provavelmente, as coisas teriam sido muito mais simples para eles se houvesse duas ou três outras malocas na vizinhança, além dos Amandauá, para formarem juntos um grupo harmonioso de aliados, se existissem 800 índios na área indígena, como imaginavam alguns militantes indigenistas locais... E se, paralelamente a esse hipotético conjunto de malocas aliadas, houvesse outras formações análogas que associassem várias malocas, e outras ainda mais distantes, reunindo no total 15.000 pessoas distribuídas em mais de 300 unidades residenciais, como é atualmente entre os Yanomami..., então, certamente, o destino social dos Tawukaranhã teria sido diferente. Meu intérprete e os outros teriam encontrado esposas, teriam vivido juntos na maloca e exercido uma atividade hortícola... Por sua vez, os Amandauá talvez tivessem agido de modo diferente: eles, que tudo fizeram para não se expor ao destino funesto dos Tawukaranhã, para não se arriscarem a também cair como eles, talvez não tivessem se impacientado tanto com eles por ciúme de suas mu-

9. Os Tawukaranhã dispõem, apesar de tudo, de um trunfo ao qual eles estão orgulhosamente atados: o nome que lhes foi dado para fazerem sua estréia na cena brasileira e nos arquivos da administração da FUNAI — Uru Eu Wau Wau. Pois este é também o nome que foi atribuído à entidade territorial anterior a sua "atração" pela FUNAI; e, se os Tawukaranhã-Uru Eu Wau Wau estão em casa na área indígena do mesmo nome, isto significa também que os Amandauá não estão: eles são tolerados no território pelos Tawukaranhã por força das contingências e não podem tirar proveito da mesma legitimidade. Os Tawukaranhã não perdem a oportunidade de lembrar que é apenas deles a franquia da marca Uru Eu Wau Wau e que, nessa qualidade, eles e não os Amandauá é que deveriam ter ocupado o lugar confortável, situado nos limites legais de "sua" área indígena.

lheres, se houvesse mais gente em torno delas. Provavelmente, não teriam abandonado os Tawukaranhã à sua sorte.

Tanto entre os Uru Eu Wau Wau como entre os Yanomami, as malocas podem ser subdivididas em vários e pequenos grupos de produção e consumo hortícolas, cujos membros estão ligados por parentesco. Por outro lado, essas malocas são sempre pontos de redistribuição do produto da caça. Segundo os antropólogos, é a atividade de caça que define o limite demográfico e territorial das malocas (Albert 1985: 15, 19).

O consumo da caça, assim como o tempo que lhe é dedicado no ciclo anual das atividades, prevalece sobre a horticultura no calendário de trabalho e de consumo, sem contar a pesca e a coleta (Albert 1985: 12). Desse ponto de vista, esses conjuntos residenciais poderiam ser vistos, nas sociedades aqui consideradas, como grupos de produção e de consumo de predominância cinegética. Devido a seus pequenos efetivos, cada um deles deve se reunir e aliar a outros para formar uma população maior, a fim de remediar os acidentes demográficos e garantir a renovação de sua existência social *no tempo*. É preciso poder se casar fora, como testemunha a preocupação dos Tawukaranhã, se não for possível casar dentro. Bruce Albert mostrou como, para os Yanomami do sudeste, o estabelecimento de relações amigáveis entre malocas distantes tem como finalidade ampliar as redes matrimoniais de cada uma delas. Essas alianças têm o objetivo de suprir as insuficiências constitucionais do grupo: "a exogamia local [...] torna-se indispensável devido à impossibilidade demográfica e sociológica de satisfazer o modelo ideal da mônada comunitária"[10].

Porém, passados os limites de cada "mônada", não parece que a vida social se ordene segundo as exigências de um acesso instituído às mulheres. Institucionalmente, com efeito, cada grupo é endogâmico ("mônada") e aí reside, também, toda a dificuldade dos Tawukaranhã: há casamentos acertados no interior de cada maloca (grupo de produção com predominância cinegética); porém, as regras do casamento não presidem as relações estabe-

10. Albert 1985: 207. Ver também Clastres 1974: 43-68. Clastres observa a existência recorrente de grupos sociais maiores que as "mônadas", porém sem interprertar isso como uma exigência da reprodução social destas (que ele chama de "*dèmes*"): ele coloca a exogamia local "como a expressão do desejo positivo de abertura e um meio de aliança política" (: 57), ao invés de vê-la, como Albert, como um meio e um efeito do imperativo infeliz de exogamia local.

lecidas entre esses diferentes grupos. Dito de outra forma, o parentesco, ou qualquer instituição que estabeleça simbolicamente a endogamia produtiva dessas populações, parece impotente para satisfazer, em seu âmbito institucional, as exigências da reprodução doméstica no tempo de cada maloca tomada separadamente. *Pois, os casamentos acertados no exterior não perpetuam, por definição, as malocas no respeito e na integridade de suas normas endogâmicas, não são o princípio institucional de sua existência social, contrariamente à situação de linhagem na África...*

Com efeito, a vida social dessas populações não parece redutível às estruturas de linhagem africanas, a minha única experiência antropológica capaz de me autorizar a sustentar meu propósito: nada há que se assemelhe a essa instituição de filiação que, em outros lugares, engendra a linhagem. Sem dúvida, os índios "amam em demasia seus filhos", mas o controle do seu destino — e do ventre das mulheres que os parem — não polariza, como na África, toda a vida e as instituições sociais. O acesso instituído às mulheres genetrizes depende, na África, de um conselho de deões, que administra e contabiliza a sua redistribuição no decorrer das gerações. Eles conduzem, assim, o processo de formação e renovação ordenadas de suas respectivas comunidades domésticas, grupos de produção dos quais são os chefes. A ancestralidade é constantemente evocada para legitimar, orientar e contabilizar os procedimentos matrimoniais, para conceber e instituir a dependência dos filhos nascidos ou que irão nascer dessas uniões. A instituição da linhagem é co-extensiva e solidária desse dispositivo histórico de reprodução social... É, aliás, a administração dessas relações que mantém, naquelas comunidades, todo e qualquer poder: o dos deões-mestres do casamento.

Portanto, os princípios matrimoniais, em virtude dos quais se constitui e se renova socialmente o conjunto dos grupos africanos de produção "exogâmica", estão na Amazônia presos no âmago de cada grupo de produção bravamente "endogâmico". Aliás, todos os traços distintivos e estruturais do dispositivo de linhagem estão ausentes: nenhuma autoridade gerontocrática, nenhum sistema de estocagem, nenhuma função redistributiva baseada no princípio da submissão do trabalho etc. Além disso, há este sintoma maior: nenhum ancestral. A genealogia ancestral, que constitui a trama simbólica dos acontecimentos da vida política e social de linhagem na África, não existe. Ouvindo os índios, lendo os antropólogos, tem-se a sensação de que o nome dos mortos pode até ser objeto de uma forma de censura. Evidente-

mente, nem os grupos de produção amazônicos, nem os africanos podem livrar-se das exigências de aliança matrimonial com seus semelhantes... Porém, se tomarmos isso somente do ponto de vista da instituição da circulação das mulheres — o parentesco —, evidencia-se uma oposição de estrutura fundamental entre as duas configurações sociais: a circulação instituída de mulheres, que na África se dá entre os grupos de produção, na Amazônia é feita no interior de cada um dos grupos de produção, sem que nenhum deles possa se livrar da exigência sociológica e demográfica de se casar alhures, e assim de se inserir igualmente num grupo de reprodução maior. Portanto, não é mais o parentesco que ordena a existência desse tipo de assentamento.

Se não é o parentesco, o que é? Qual é o destino desses índios excedentes, entre os Yanomami por exemplo, que rompem os votos endogâmicos de suas "mônadas" originais para se casarem com uma parceira estranha num outro grupo de produção? A situação dos Yanomami é menos angustiante que a dos Uru Eu Wau Wau: há numerosos habitantes na floresta que sempre encontram a possibilidade de se casar; os "excedentes" não estão, como os Tawukaranhã, sós no mundo a contemplar, irascíveis e miseráveis, a força colonial. Mas, de qualquer maneira, trata-se de casamentos; afinal, por meio desses casamentos o acesso às mulheres não estaria instituído entre os grupos de produção?

A residência dos casais exogâmicos não é bem definida entre os Yanomami (não mais do que entre os Uru Eu Wau Wau, onde os desafortunados casamentos dos Tawukaranhã com mulheres Amandauá revelam a mesma preocupação e a mesma incerteza residenciais). Em cada caso, o destino do casal apresenta-se como uma aposta aberta e negociável e é objeto de uma tensão entre os dois grupos aliados. O grupo junto ao qual o casal se instala é o beneficiário dessas controvérsias e alguns de seus membros conseguem tirar proveito dos serviços de genros externos, desde que mantenham os próprios filhos casados a seu lado. Esses sogros vêem-se investidos de autoridade ou, pelo menos, de ascendência, sobre um par de fratrias (filhos e genros) que pode ser o embrião de uma nova coletividade endogâmica... Uma pequena "mônada" consegue, muitas vezes, crescer de fato e se desenvolver ao lado do grupo endogâmico inicial, sem se confundir com ele no seio da mesma maloca (grupo de produção): ela forma, então, o que os antropólogos chamam, tanto entre os Yanomami como entre os Asheninka, uma "facção". A facção endogâmica pode crescer, mas não pode realmente

amadurecer. Ela não pode se expandir livremente no seio da mesma maloca da matriz co-residente, também endogâmica, de onde é oriunda, pois com a maturidade vêm as tensões e as querelas, até o momento inevitável, muitas vezes doloroso, em que o grupo de produção original expulsa a facção de seus flancos, dando origem a um novo grupo cuja estrutura sociológica é idêntica e que parte para estabelecer alhures sua residência independente. É notável o fato de que o jovem grupo de produção não deva sua existência a um acesso instituído às mulheres. Na verdade, para que ele existisse, foi preciso mesmo violar qualquer reciprocidade matrimonial, já que resultou de uma vantagem residencial inaugural inicialmente conquistada na contratação de um casamento exogâmico. Esse primeiro casamento foi feito contra as normas matrimoniais, fora ou contra a instituição do parentesco, negociado na tensão e no jogo de uma livre relação de forças. Os casamentos seguintes foram contratados no âmbito das disposições endogâmicas ordinárias, de modo que o acesso regulado às mulheres, que então se iniciava, não chegasse necessariamente a instituir, de modo durável, os laços matrimoniais entre os dois grupos aliados originais. O único resultado institucional tangível, no cumprimento do processo, restringe-se à possibilidade do surgimento de um terceiro grupo de produção independente.

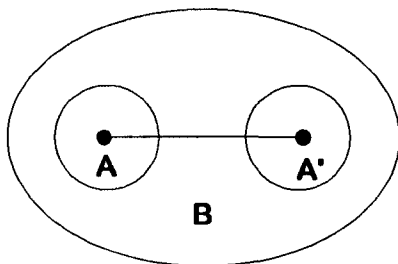
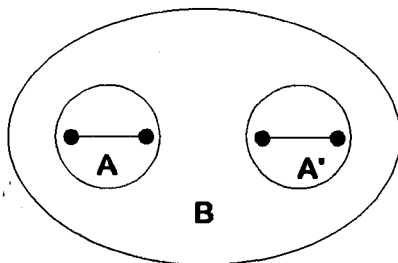
Finalmente, a ruptura original da endogamia somente tem sentido se considerarmos sua restauração final, cumprida com o nascimento, por *clonagem*, de um novo grupo de produção endogâmica. E não se trata aqui, como nas sociedades de linhagem, de um processo de segmentação resultante do simples crescimento demográfico, que se efetua dentro do respeito às normas matrimoniais: ao contrário, a clonagem amazônica resulta da desarticulação da estrutura demográfica e da subversão das normas do casamento. Com freqüência, o "clone" mantém laços matrimoniais com seus antigos co-residentes no seio de um mesmo conjunto de reprodução. É mais simples e fácil, mas não é obrigatório: inspirado por um forte desejo de autonomia, o grupo de produção recém-nascido pode também renovar gradualmente a totalidade de suas alianças.

Em suma, as práticas que visam uma reprodução social continuam a ser estranhas a qualquer circulação instituída de mulheres, quer a consideremos do ponto de vista de seus motivos imediatos (casamentos exogâmicos demograficamente corretivos), quer do ponto de vista de seu destino orgânico (reprodução por clonagem). Como o acesso instituído às mulheres não é um princípio suficiente de reprodução social, o parentesco se exerce fora

desse campo, o que, mais uma vez, é bastante singular para quem está familiarizado com a vida social africana. E as conseqüências estruturais dessa singularidade não são menos desconcertantes, pois o parentesco é, de fato, deportado para fora do campo da política e do poder em si. Será que entre os índios o sentido e o exercício do poder, como em qualquer sociedade, não emanam da direção e da administração das exigências da reprodução social? Compreende-se bem, assim, que o parentesco desempenhe um "papel secundário" na vida política Yanomami, como escreve Bruce Albert (1985: 208), posto que ele é estranho à estrutura do campo político em si:

> de fato, é através dos limites sócio-demográficos da norma de endogamia local que se elaboram as redes de aliança intercomunitárias que constituem o espaço privilegiado do campo das relações políticas yanomami. É entre os indivíduos marginalizados pelas normas ideais de casamentos no seio de seus respectivos grupos locais que se contraem essas uniões intercomunitárias, que formam o campo de relações no qual e pelo qual se pratica a política "exterior" yanomami.

Os detentores do poder, aqueles que estão em condições de satisfazer e de ordenar as exigências da reprodução social, fazem-no sem parecer se submeter ao imperativo cego de uma instituição *ad hoc*, sem *se arvorarem disso*. Nada está inscrito nem, portanto, jamais completamente adquirido nesse domínio, onde qualquer aliança necessita ser continuamente reconquistada, confirmada e encorajada — amigos de hoje, inimigos de amanhã. É ao sabor do fazer e desfazer de alianças e guerras que se controla a reprodução social; seus "administradores" devem ser peritos no jogo que envolve a gama de "alteridades". Na falta de lei comum que permita ao "outro" ser pacificamente incorporado, convém pôr sempre à prova a fidelidade dos membros dos grupos de produção vizinhos, colocando em cena e orquestrando, no decorrer dos acontecimentos, as figuras alternativas da confiança e da desconfiança. E, lendo ainda os antropólogos, tem-se a sensação de que são precisamente esses procedimentos imaginários, de pôr à prova a lealdade e a constância, que constituem a motivação e o objetivo do edifício simbólico que dá sentido à vida política. As festas de vizinhança e a guerra, eis as práticas que põem à prova a fidelidade, antecipando ou sancionando a traição dos parceiros do grupo de produção no seio do conjunto de reprodução e além. Essas são as práticas, cuidadosamente ritualizadas agora, por meio das quais se cumpre finalmente a reprodução social. Assim, acaba-se

por ordenar e dominar simbolicamente — e, portanto socialmente — a possibilidade e a necessidade de se casar alhures e contra a inclinação comum.

11. O termo "Amazônia", útil para as necessidades dessa modelagem, designa uma disposição social que apenas se refere, rigorosamente, a um certo tipo de população, cujo estudo permitiu elaborar um paradigma antropológico original e distinto. Por exemplo, tanto as populações do alto rio Negro como os Tikuna do rio Solimões não correspondem a isso: dispõem, precisamente, de instituições que revelam uma configuração de linhagem (troca instituídas das mulheres *entre* as malocas). Inversamente, as populações Mbuti (pigmeus) ou Koi San (Bushmen), que vivem na África, não dispõem de tais instituições.

A guerra tem seu lugar na panóplia dos procedimentos ritualizados de teste de fidelidade ou de confiabilidade dos vizinhos, aliados ou inimigos atuais e virtuais. Nesse sentido, ela não resulta do confronto de interesses antagônicos; nos conflitos esporádicos, não há exércitos, nem estratégia, nem "recurso a extremos". A guerra não é tampouco o simples efeito mecânico da necessidade de se obter mulheres de fora, ou de defender as suas contra o desejo dos outros, mesmo que, de fato, favoreça uma parte aleatória da redistribuição das mulheres[12]. Neste caso, o aliado e o inimigo, por definição, não são conhecidos genealogicamente. Da mesma forma, ninguém precisa conhecer seu próprio status ou identidade com relação a uma ordem simbólica envolvendo os nomes dos mortos, resguardados entre os Yanomami (Albert 1985: 117-118, 394 ss.). Evidentemente, cada um pode ser levado a vingar a morte de um ente querido assassinado. Porém, a reparação do homicídio pelo homicídio compromete, não a honra de uma linha, mas a dignidade e a respeitabilidade futura do conjunto do grupo de produção como tal. As solidariedades na aliança e na guerra mobilizam a maloca; o amor próprio de um parente enlutado é posto à prova perante seus habitantes, os vizinhos e ele próprio, mas não aos severos olhos do ancestral impossível. Sem dúvida, pode haver uma espécie de contabilidade dos homicídios que permite registrar, simbolicamente, o balanço da situação dentro de um grupo de reprodução ou entre um dado grupo e seus vizinhos. Porém, nenhum espírito ancestral está em causa aqui, se virmos nisso a matriz da identidade social dos vivos. Não existe memória a manter ou a limpar, nem outro nome a preservar, a não ser o da maloca.

Esse traço sociológico original, a vaidade do uso social do que eu chamaria "a metáfora paterna" entre os índios, talvez explique a fascinação (ou a rejeição) que esse comportamento provocou durante muito tempo em quem os visitava... A iniqüidade genealógica e a inexistência de redes policiadas de linhagem, a ausência de qualquer sujeição social à metáfora paterna, tudo isto talvez não seja estranho a esse gosto acentuado pela autonomia individual, que esses ameríndios traem a todo momento em seu comportamento corriqueiro. A força e a vigilância do apego à integridade dessa autonomia seduz e inquieta os viajantes. E essa preocupação é expressa

12. Ou, ainda, diretamente, na redistribuição das crianças, segundo as pesquisas ainda inéditas de Patrick Menget sobre a guerra entre as populações das planícies amazônicas.

sobre a cena política, com particular vigor durante procedimentos ritualizados que, atestando a confiança e a desconfiança, estruturam esse campo. Parece haver um esforço especial para interpretar as figuras canônicas de uma dialética pura da autonomia (e do reconhecimento): em última instância, cada um deve poder exibir seu próprio desprezo pela morte, demonstrando, na prática, que não tem medo nem de matar nem de morrer. Porém, essa dialética, despojada e ritualizada, não cumpre todas as etapas da "consciência de si", pois o vencido pode morrer, ir embora, apagar-se, esperando a hora oportuna da vingança (de retomar a iniciativa na dialética da autonomia); pode também envelhecer sossegadamente numa modesta e aprazível indignidade... Porém, ninguém pensaria em se apropriar do seu trabalho. Os vencedores não fazem escravos.

Os líderes, os que conquistam a maior autonomia fazendo-se reconhecer no campo político, são, portanto, grandes guerreiros. Aliás, nem sempre são indiferentes ao trabalho, pois são eles que podem mais facilmente reunir em volta de si, e numa única residência, os filhos e os genros, cujos serviços polarizam, e que compõem uma facção, o embrião de um clone. Na medida em que o reconhecimento adquirido no campo político apresenta vantagens para o guerreiro nas relações de força matrimoniais, acaba por se estender nos domínios da produção, elevando-o ao topo de uma nova "mônada", desde que, é verdade, ele tenha "o talento e o desejo" e esteja suficientemente convencido de suas ambições para convencer também os outros, idto é, seja bom *orador*; desde que também resista à tentação de nada guardar para si e assim se revelar um perfeito redistribuidor, não negociando seus serviços, isto é, seja *generoso*; desde que seja um pouco engraçado, espirituoso e que não se limite às puras e duras exigências do campo político. Estas últimas condições comandam todas as outras; o guerreiro deve obrigar-se, não só a tê-las, mas tê-las satisfeito, isto é, tem de ser *valente* (Albert 1985: 97-98).

Sobre o estilo das sociedades

Isto poderia ser a reflexão de um africanista em terras ameríndias contanto que fosse formado na escola da chamada "antropologia econômica" marxista na França dos anos 70. No calor da experiência vivida, tentei, a partir dos instrumentos conceituais que me eram familiares, formalizar a

estranheza de alguns fatos sociais observados durante essas breves visitas à Amazônia. Obviamente, poderíamos perguntar agora qual seria a experiência equivalente e inversa: quais seriam as "reflexões de um americanista em terras africanas?" É impossível prever que formalizalizações um tal colega arriscaria a partir de seus próprios paradigmas teóricos, como acabei de fazer, mas posso tentar imaginar a sua perplexidade nas primeiras horas dessa visita a uma aldeia africana.

Certamente, meu colega americanista já teria um conhecimento prévio daquela grande diferença que separa as populações ameríndias das africanas, mas talvez não se desse conta da extensão dessa diferença (foi o meu caso ao chegar ao Brasil): na América, os índios estão relegados, territorial e socialmente, às margens do que se costuma chamar de "povo" político, enquanto os habitantes das aldeias africanas *compõem* o próprio "povo". São, eles mesmos, essa entidade em nome da qual se enuncia o discurso do governo dos Estados. Ao visitar qualquer terra africana, meu colega começaria a vislumbrar porque nesse continente a noção de "contato"[13] é desprovida de significado sociológico ou político, uma vez que essa palavra não existe no léxico africanista. Sem dúvida, levaria algum tempo para ele perceber todas as conseqüências advindas dessa ausência. No meu caso, foi preciso vários meses para eu entender a lógica e a legitimidade políticas da existência de "áreas indígenas" no Brasil.

Ao entrar numa aldeia, é provável que seu olhar se detenha nos celeiros que às vezes tomam dimensões imponentes e revelam grande esmero de confecção e decoração. Eu o convidaria a refletir sobre o significado dessa estocagem de alimentos, sobre a existência de um ciclo anual de produção, sobre a redistribuição cotidiana durante o ano inteiro de um produto colhido e armazenado de uma só vez: a figura do vigia dos celeiros e o controle da redistribuição de seu conteúdo, a organização da comensalidade e a instituição da *refeição*, a temporalidade geracional da economia doméstica...

Mas talvez eu acabasse entediando meu colega. Aliás, pensando bem, não seriam os celeiros que primeiro chamariam sua atenção (a não ser que estivéssemos visitando uma aldeia deserta). Reportando-me à minha própria experiência na Amazônia, o que ele sem dúvida perceberia antes de tudo, ao entrar na aldeia, seria, de fato, o olhar dos seus habitantes, o tom da subje-

13. Sobre este tema, ver Cardoso de Oliveira 1978.

tividade imposto pelas formas como dirigem sua palavra. Algo como um estilo que às vezes envolve, logo aos primeiros segundos, o destino de um encontro.

Entre os Uru Eu Wau Wau ou Yanomami, homens, mulheres ou crianças podem ser ousados ou tímidos, acolhedores ou desconfiados, alegres ou circunspectos, mas é flagrante que cada um parece ser dono de sua própria palavra. Aliás, nem é preciso que eles falem, pois a autonomia individual é imediatamente perceptível em seus olhares, seus sorrisos, seu jeito de ouvir ou abandonar a conversa, entre si ou com o visitante. Instaura-se uma atmosfera singular que contribui para criar uma aura de liberdade, que reina entre essas populações, que, como já observamos, seduz ou inquieta o forasteiro. Ora, meu colega, acostumado a essa situação, não pode deixar de estranhar a ambiência africana. Aqui ele pode se dirigir a todos, mas logo se dará conta da existência de um tipo de reserva comum a seus interlocutores que, sem querer e aos poucos, o leva a sentar-se ao lado de um determinado homem: um homem que, todos concordam, tem autoridade para falar e cuja palavra todos se dão o direito de usar. Mas, este mesmo homem enfatizará que o direito à fala só se dá em razão de um "costume", de uma lei qualquer que o precede e que está acima dele. O estilo social parece, aqui na África, menos aberto e mais policiado.

Com toda certeza, este homem é um dos mais velhos da aldeia, sua casa é um pouco maior do que as outras, seus celeiros também são mais imponentes, várias mulheres estão-lhe disponíveis ou trabalham em silêncio num terreiro cuidadosamente varrido. Se meu colega se recorda da forma de circulação dos objetos entre os índios, passando de mão em mão sem jamais serem acumulados em algum lugar, nem mesmo pelo chefe da maloca, ele observará que, na África, as riquezas convergem para a casa de seu interlocutor, onde param de correr e se amontoam num canto.

As crianças que brincam no pátio são bonitas e riem, como, aliás, em qualquer lugar, mas meu colega observará uma marcada distância entre elas e os adultos, que não havia notado entre os índios. É verdade que em nenhum lugar do mundo as crianças são iguais aos adultos, mas aqui meu colega não terá muita chance de se divertir com a liberdade dos gritos, das insolências e da ternura que realçam a vida comum dos grandes e dos pequenos da maloca ameríndia. A inferioridade e a dependência das crianças africanas parecem indicar agora alguma coisa mais rígida, os homens brincam menos com os pequenos e estes últimos importunam-nos pouco, seu

universo parece estar mais relegado para fora do mundo dos adultos, mais bem circunscrito. Parecem dispor de uma espécie de estatuto da criança (mesmo que definido como um "não-estatuto"). Em comparação, os filhos de índios parecem gozar da infância sem comprometer o seu papel na vida.

Será então muito fácil para mim lembrar a meu colega, nesta primeira noite, das minhas concepções sobre o dispositivo linhageiro. Repetirei que o destino social das crianças, nascidas ou por nascer — e, portanto, o ventre das mulheres que as dão à luz —, é objeto de uma preocupação maior em torno da qual se estrutura o conjunto do dispositivo social. "A autoridade sobre o destino social das crianças preocupa igualmente os índios", me dirá ele... Sem dúvida, mas, entre estes, ela não me parece estar situada no princípio de suas instituições. Ora, é certamente a instituição dessa reivindicação de autoridade — a filiação — que ordena aqui a hierarquia rigorosa do aparelho linhageiro. É ela que distribui o valor desigual dos sexos, das gerações e da posição na geração. É ela também que institui a latência social da infância.

Insistirei ainda nos deões, gerontocratas e mestres dos casamentos entre grupos exogâmicos, apresentando todos eles como ordenadores de um modo pacífico de reprodução social ignorado pelos índios: o parentesco não ocupa entre estes o mesmo lugar fundamental. Os velhos também não têm o mesmo papel lá e cá e meu colega, se ainda me ouvir, deverá até admitir que o mesmo nome dos mortos que os Yanomami censuram é na África, ao contrário, objeto de um rigoroso organograma simbólico (a genealogia dos ancestrais) que só permite formular coletivamente o sentido das implicações políticas da filiação e da aliança... Mas, definitivamente, é o "estilo" que intriga meu interlocutor, meu discurso o deixa cansado. Aliás, ele já leu a primeira parte deste artigo, e minhas histórias de produção e de reprodução não o convencem.

Muito bem. Não posso prever o que pensaria meu colega a esse respeito, mas se, realmente, for necessário discutir o estilo, posso ver as coisas de um outro prisma. Proponho evocar aquilo que para mim contribui fortemente para determinar a diferença dos "estilos" sociais, desta vez, na ordem simbólica: refiro-me à ausência, entre os índios, da utilização instituída da metáfora paterna, que acredito ter mencionado anteriormente de forma um pouco lacônica. Isto merece uma explicação.

A metáfora paterna propriamente dita, no sentido dos psicanalistas, não nos interessa diretamente como sociólogos ou antropólogos[14], mas devemos dar atenção ao *uso social* que dela se faz. Proponho uma definição simples: podemos falar de operação metafórica paterna a partir do momento em que uma pessoa encarne a Lei junto a uma outra, de tal forma que esta teça com aquela uma relação que una o *amor* à *dependência*. No plano social, temos o costume de falar disto como "carisma" e aqueles que estiverem em condições de assim polarizar, em torno de sua pessoa, o amor dos dependentes, são designados como líderes. Por outro lado, quando os líderes são também capazes de submeter a si o trabalho dos dependentes, prevalecendo-se da Lei que eles encarnam, de tal maneira que os que trabalham para eles nem mesmo imaginam poder subsistir de forma independente de sua própria servidão (vêem-na inscrita na Lei), então deveríamos falar de "mestres" e não mais simplesmente de líderes[15].

Eis aqui, por exemplo, diria eu, como pensar a diferença de estilos: se os chefes de linhagens são efetivamente mestres, os chefes de malocas não o são.

Os primeiros encarnam uma Lei (a dos ancestrais) e nela se balizam junto a seus dependentes, mobilizando ao mesmo tempo seu trabalho no rastro de seu amor. Sob este ponto de vista, a configuração linhageira é

---

14. Precisemos esta expressão: cada um de nós, a não ser que seja louco, experimentou o efeito da metáfora paterna em sua primeira juventude, já que é ela (segundo os psicanalistas) que introduz a criança na função simbólica. Em outras palavras, é por meio dela que chegamos a falar, a entrar no universo da linguagem que distingue nossa espécie daquela de outros primatas e do resto dos animais. Jacques Lacan fala aqui do Nome do Pai, e nada pode distinguir naturalmente, deste ponto de vista, os índios dos europeus, os chineses dos africanos, os americanos dos sumérios: somos todos sujeitos falantes, nossa igualdade é, neste plano, absoluta e radical.
Esse "pai" analítico é apenas uma função, podendo esta ser preenchida por qualquer um: o marido da mãe, o irmão desta última ou a própria mãe, contanto que a pessoa encarne a lei e por ela se balize aos olhos da criança e que o Nome desta função substitua o desejo da mãe (metáfora), a partir do momento em que a criança aprende a falar. O Édipo é, evidentemente, uma estrutura psíquica e não um dispositivo sociológico.
15. Essa colocação em perspectiva do campo da psicanálise com o objeto da antropologia é desenvolvida em meu livro *La Causalité Sociale* (no prelo). Peço a indulgência do leitor pelo caráter um pouco abstruso, dificilmente evitável, que resulta da introdução de conceitos até o presente momento estranhos ao raciocínio, e que não podem ser objeto de um aprofundamento no âmbito deste artigo.

perfeitamente clara: os membros da linhagem não possuem acesso imaginável à Lei, independentemente da pessoa de seu chefe. Ele sabe, ou espera-se que saiba, o que deve ser. Por sua vez, os índios não estão numa posição análoga diante de seus próprios chefes, cujo comportamento contrasta fortemente com a maneira de ser dos chefes de linhagens. Os chefes de maloca são realmente líderes, são "carismáticos" e encarnam alguma coisa da Lei, mas nada nesta Lei os predispõe a gozar de sua posição. Vimos isto: eles não a herdam, devem merecê-la, nutri-la e reconquistá-la permanentemente. Se abusarem, não podem mais dela se utilizar: seus dependentes então simplesmente se afastarão deles. Em outras palavras, os chefes de maloca não se identificam institucionalmente com a Lei. Eles são separados dela e com ela somam dois: a *unidade* mágica da Lei e do corpo do líder, que constitui a alquimia do poder instituído de todos os mestres do mundo, permanece inacessível a eles. Enfim, o conjunto dos líderes de qualquer população ameríndia não constitui uma *coletividade de dominantes*, ao contrário dos mestres de linhagens. Logicamente, como vimos, esses líderes não adquirem escravos...

Toda a questão seria, evidentemente, compreender porque o modo de reprodução social linhageiro é acompanhado por uma configuração simbólica da autoridade que é a do mestre (encarnação instituída da Lei, correlativa de uma submissão social do trabalho), e não os modos de reprodução social freqüentemente observáveis na Amazônia. A colocação em perspectiva, aqui proposta, talvez ofereça algumas pistas, inclusive para se compreender as diferentes conseqüências do "contato" histórico entre o colonizador europeu e as populações africanas ou americanas. Realmente, não foi fácil para os europeus apropriar-se do trabalho dos membros de uma sociedade em que tal trabalho jamais fora antes submetido, a menos que essa sociedade fosse destruída, ou que dali fossem extraídos os membros que se tornariam escravos (cuja reputação, aliás, era medíocre). Os colonizadores tiveram outras alternativas na África...

Mas, para voltar à questão do estilo, devo agora precisar meu pensamento: seria conveniente dizer, de fato, com maior justeza, que a metáfora do "Nome do Mestre" (Geffray, no prelo) não opera, na ordem simbólica, junto às populações ameríndias que chamam a nossa atenção: isto quer dizer que ali o líder e a Lei permanecem separados. Sustentarei então essa intuição diante de meu colega: o mistério da surpreendente reivindicação de autonomia individual, que é lida no olhar e na maneira de ser dessas pesso-

as, jaz no âmago dessa estrutura. Irei mais longe, pois estarei supondo que é igualmente essa ausência da metáfora do Nome do Mestre (a separação do chefe/dirigente e da Lei) que agitou gerações de antropólogos americanistas, que os fascinou como ela me fascinou. Pois todos nós crescemos num mundo, a "modernidade", cuja operação simbólica fundadora consiste precisamente na censura do Nome do Mestre, sobre o qual os índios nos devolvem um estranho eco...

"Entretanto, existem dominantes na vida moderna", observa meu interlocutor. Certamente, mas os capitalistas modernos não são mestres: eles não têm o que fazer com o "carisma" e o amor dos que trabalham para eles[16]. Pelo contrário, a legitimidade moderna é justamente fundada no fato de estes dominantes se prevalecerem de uma Lei separada deles mesmos, dita igual para todos, dominantes e dominados. Aliás, tal separação deveria ser vista como a matriz simbólica daquilo a que hoje chamamos de Estado de Direito, onde os dominantes e a Lei, também neste caso, somam *dois*. A censura do Nome do Mestre não se realizou sem dor em nossa história: a Era das Luzes, que sucedeu a "Idade das Fogueiras", anunciou também a Idade das Revoluções. Por outro lado, a censura nunca anula o desejo e sabemos que forças obscuras continuam a trabalhar estruturalmente no interior das democracias. Elas têm tido grande força na Europa do século vinte, tendo derrubado a censura e satisfeito o desejo do Mestre, dando-lhe uma imagem abjeta (nazismo)... Desde então — e aqui eu tranqüilizo meu colega, pois era aqui que eu queria chegar —, que sentimento perpassa nossos espíritos de "modernos", quando encontramos uma população (uma pequena *civitas* na floresta) na qual, como entre nós, a metáfora do Nome do Mestre não funciona? Quando, por outro lado, a ausência desta metáfora parece não produzir qualquer "mal-estar na civilização" dos índios, já que, em contraste com a nossa, ela não é a conseqüência de uma censura? Simplesmente, a metáfora parece não ter ocorrido na ordem simbólica.

Em todo o caso, e neste ponto estaremos de acordo, os modernos experimentam na companhia dos índios o efeito do mesmo poder individualizante que resulta de uma tal separação da Lei. A separação é, por nature-

16. Sobre isso, é duvidoso que os dominantes sul-americanos sejam capitalistas "modernos" (ver Geffray 1995). A experiência da modernidade não é idêntica para um antropólogo brasileiro, japonês, francês ou norte-americano.

za, diferente na sociedade indígena e na nossa, já que ela se efetua contrariamente aos líderes (que não são dominantes) no caso dos índios, e aos dominantes (que não são líderes), no caso dos modernos. Mas, em ambos os casos, por caminhos diferentes, estes e aqueles recusam o *Mestre* (líder dominante): nem os líderes ameríndios, nem os dominantes modernos podem identificar-se com a Lei para nela se balizar. Ambas as populações apresentam-se de forma idêntica como um ajuntamento de personalidades onde cada um está entregue a si mesmo como seu próprio mestre. Deste ponto de vista, índios e modernos compõem coletividades de pequenos mestres, onde ninguém reconhece outro mestre além de si mesmo. Tanto eles quanto nós, por vias distintas e apesar de tudo o que nos separa, somos, neste sentido, "individualistas". Este estilo meu colega americanista teria bastante dificuldade de encontrar na África linhageira.

Teríamos então muito a discutir, por exemplo, para reinterpretarmos juntos a ficção teórica do "bom selvagem" das Luzes, colocando em evidência o laço que talvez exista entre esse estranho mito e a formidável operação de censura do Nome do Mestre que os pensadores do século XVIII formalizaram na Europa. Poderíamos compreender, por exemplo, porque os filósofos sempre fizeram com que seus selvagens vivessem na América e não na África...

Talvez essas estórias de "bom selvagem" façam com que meu colega americanista se lembre do artigo em que Viveiros de Castro (1992) descreve a perturbação dos jesuítas em sua obra de evangelização junto às populações ameríndias. Viveiros de Castro relata a reflexão de um padre sobre os efeitos da ação pastoral de sua congregação na China e na América do Sul. Segundo ele, o padre lamentava que a difusão da Boa Palavra no Extremo Oriente necessitava, freqüentemente, da realização de guerras longas e cruéis. Mas ele se felicitava, contudo, que, uma vez terminada e ganha a guerra, a palavra do Deus único se perpetuava de geração em geração: pelo menos uma nova comunidade cristã terminava por desabrochar. O significante monoteísta estava então instalado de forma durável no dispositivo simbólico das populações convertidas.

Tal reflexão nos interessa, dirá meu colega, já que, em contraponto, o mesmo jesuíta evocava a facilidade com que as populações ameríndias se convertiam às centenas, de um dia para outro e de bom grado. Mas, evidentemente, era de se deplorar logo, quando, dois dias mais tarde as mesmas populações pareciam ignorar tudo acerca das exigências da nova Lei que

neles deveria habitar a partir da noite de seu batismo; como se elas tivessem tudo esquecido! De fato, o negócio simbólico dos jesuítas andava muito mal na Amazônia: o significante dos cristãos não produzia nada que valesse, de forma duradoura, nas sociedades indígenas.

É fácil para mim conceber que o significante monoteísta tenha encontrado alguma dificuldade para achar seu lugar no seio de uma estrutura simbólica onde a metáfora do Nome do Mestre não operava. A censura deste Nome, formalizada na Europa pelas Luzes, não havia conduzido seus promotores a considerar, conjuntamente, a possibilidade de aniquilar a sua projeção universal na religião: matar o próprio Deus? Ora, ocorre que a metáfora operava bem na China (assim como na África), mesmo que outros significantes que não o Deus dos cristãos já ocupassem o seu lugar. Para expulsá-los de lá, bastava simplesmente guerreá-los. A questão era militarmente cara, mas simbolicamente mais fácil, já que o local, pelo menos, estava pronto para o significante, já estava quente. Uma vez bem instalado, bem estabilizado, o Deus dos cristãos não mexia mais.

Em compensação, parece que os infelizes jesuítas, que arrastavam consigo obstinadamente seu significante divino entre os ameríndios, simplesmente não encontraram um lugar onde prendê-lo dentro da estrutura simbólica na qual eles atacavam. Eles se distinguiam, em qualquer outro lugar, nessas operações de cirurgia simbólica, mas desta vez havia uma dificuldade. Eles não sabiam onde nem como efetuar seu enxerto, de tal modo que ele se revestisse de algum significado aos olhos dos índios, e que estes últimos se abstivessem de rejeitar o enxerto divino como um enfeite. Alguns jesuítas acabaram encontrando uma solução, de maneira empírica: bastava submeter os índios. Na realidade, bastava encontrar as coordenadas do poder de qualquer Mestre: amor, trabalho e virtual ameaça de morte. Somente então os cristos permaneceriam firmemente pregados em suas cruzes, e suas imagens começariam a inspirar, para aqueles que os olhavam, o balbuciar de uma oração.

Tradução: Paulo Cohen, ORSTOM, Brasília; Elizabeth Maria Speller Trajano, Embaixada da França, Brasília

Revisão: Alcida Rita Ramos

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du Sang, Temps des Cendres. Représentations de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne)*. Tese de doutoramento no Laboratório de Etnologia e de Sociologia Comparativa da Universidade de Paris X (orientação de Henri Lavondès). Paris: ORSTOM. 833 p.

AMSELLE, Jean-Loup (org.). 1979. *Le Sauvage à la Mode*. Paris: Le Sycomore.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Editora Universidade de Brasília.

CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société contre l'Etat*. Paris: Ed. de Minuit.

COPANS, Jean. 1990. *La Longue Marche de la Modernité Africaine*. Paris: Khartala.

GEFFRAY, Christian. 1995. *Chroniques de la Servitude en Amazonie Brésilienne, Essai sur l'Exploitation Paternaliste*. Paris: Karthala.

______. (no prelo). *La Causalité Sociale* Paris: Arcanes (a ser publicado em 1997).

MEILLASSOUX, Claude. 1988. *Anthropologie de l'Esclavage; le Ventre de Fer et d'Argent*. Paris: PUF.

MENGET, Patrick. 1986. "Notes sur l'Ethnologie Jésuite de l'Amazonie Portugaise (1653-1759)" In *Naissance de l'Ethnologie?* Paris: Cerf. pp. 175-192.

TAYLOR, Anne Christine. 1984. "L'Américanisme Tropical, une Frontière Fossile de l'Ethnologie". In *Histoire de l'Anthropologie: XVI^e-XIX^e Siècles* (B. Rupp-Eisenreich, org.). Paris: Klincksiek. pp. 213-233.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. *Revista de Antropologia* 35: 21-74. São Paulo: USP.